

LA VERSIONE LATINA DI PAOLO RICCI DEL *SEFER ŠA'ARE ORAH*1. *Ein echtes kabbalistisches Werk**

Con la pubblicazione della *Bibliographia Kabbalistica* (1927), a Lipsia vide la luce uno dei primi lavori di Gershom Scholem (1897-1982) dedicati al tema della qabalah.¹ Similmente a quanto avvenuto per la traduzione commentata del *Sefer ha-Bahir*, da Scholem pubblicata nel 1923, il catalogo bibliografico del 1927 fu incluso in una collana dedicata alla storia della mistica ebraica (*Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik*) e collocata sotto l'egida della società «Johann Albrecht Widmanstetter». Fondata da uno studioso eccentrico, Robert Eisler (1882-1949), e votata allo studio della qabalah, nel breve arco della propria storia la società «Widmanstaetter» non godette di sorte propizia: lo testimoniano, anzitutto, le memorie autobiografiche di Scholem ove i suddetti

due scritti giovanili furono indicati come uniche tracce lasciate «da quella fittizia società».²

Tra gli aspetti di maggiore interesse della *Bibliographia*, si colloca la scelta di riprodurre, sul frontespizio, l'immagine di un albero sefiro-tico. Rispetto a varianti iconografiche più tarde dell'albero, ad esempio quelle confluite nel trattato *De divinis attributis* di Cesare d'Evoli (Praga, 1571; Venezia, 1573)³ e nel secondo volume dello *Utriusque cosmi* di Robert Fludd (Oppenheim, 1617), Scholem impiegò il frontespizio riprodotto nell'*editio princeps* della *Porta Lucis* (1516).⁴ Lo scritto in questione costituiva la prima traduzione latina a stampa di un trattato di qabalah, il *Sefer Ša'are Orah* di Yosef Gikatilla (1248 - ca. 1305), presentato sotto forma di compendio dall'ebreo convertito Paolo Ricci (m. 1541).⁵

* Ringrazio il Prof. Saverio Campanini e il Dott. Giacomo Corazzol per i loro suggerimenti e indicazioni.

¹ G. SCHOLEM, *Bibliographia Kabbalistica. Verzeichnis der gedruckten die jüdische Mystik (Gnosis, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chasidismus) behandelnden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart. Mit einem Anhang: Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare*, Drugulin, Leipzig 1927 [rist. Schocken, Berlin 1933].

² G. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 1988, p. 123.

³ Su questo tema, S. CAMPANINI, *Il De divinis attributis di Cesare Evoli*, in «Materia Giudaica» XV-XVI (2010-2011), pp. 339-355.

⁴ *Portae lucis haec est porta Tetragrammaton iusti intrabunt per eam* (Augustae Vindelicorum: in officina Millerana 1516).

⁵ Su Ricci, in generale T. WIEDEMANN, *Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt*, Pustet Verlag, Regensburg 1865, pp. 341-344; F. SECRET, *Notes sur Paulus Ricius et la Kabbale chrétienne en Italie*, in «Rinascimento» 11 (1960), pp. 169-192; C. BLACK, *From Kabbalah to Psycho-*

logy: The Allegorizing Isagoge of Paulus Ricius, 1509-1541, in «Magic, Ritual, and Witchcraft» 2/2 (2007), pp. 136-173; B. ROLING, *Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung: Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus*, in A. SPEER, L. WEGENER (hrsgg.), *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin-New York 2006, pp. 677-699; ID., *Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des Christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541)*, in G. VELTRI, A. WINKELMANN (hrsgg.), *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, Brill, Leiden 2003; ID., *Maimonides im Streit der Konfessionen: die 'Statera Prudentum' des Paulus Ritius und die christliche Neulektüre des Maimonides im 16. Jahrhundert*, in G. VELTRI, G. NECKER (hrsgg.), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. Bis zum 19. Jahrhundert*, Brill, Leiden 2003, pp. 149-168; ID., *Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim* in G.K. HASSELHOFF, O. FRAISSE (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*,

Da parte del giovane Scholem, tracce di un interessamento alla traduzione di Ricci si erano già manifestate nel 1925, anno della pubblicazione dell'articolo intitolato *Alchimia e qabbalah*.⁶ Nello scritto, Scholem segnalò la traduzione latina eseguita da Ricci come unico testo (ad eccezione del *Sefer Yeşirah* [!]) genuinamente cabbalistico (*echtes kabbalistisches Werk*) circolante in ambienti cristiani sino all'anno della comparsa della *Kabbala denudata* (1677).⁷ Il riferimento sopraindicato all'opera di Christian Knorr von

Rosenroth (1636-1689) non deve essere trascurato. Al contrario, è da leggersi alla luce di una più ampia attenzione dello studioso berlinese verso il cosiddetto fenomeno della «Cabbala cristiana». Recenti tendenze storiografiche hanno consentito di stringere il fuoco su tale interesse,⁸ riconoscendo l'apporto di primo piano fornito da Reuchlin e da altri interpreti cristiani della qabbalah all'indagine scholemiana.⁹ Da questo punto di vista, la storia degli studi ha contribuito a isolare alcuni momenti fondamentali.

Würzburg 2004, pp. 239-269; Id., *Aristoteles zwischen jüdischer Tradition und philosophia perennis: Das Aristotelesbild der christlichen Kabbalisten* in G. FRANK, A. SPEER (hrsgg.), *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit- Kontinuität oder Wiederauflösung?*, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, pp. 145-172; Id., *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk Paolo Ricci*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007; Id., *Ricius, Paulus*, in F.-J. WORSTBROCK (hrsg.), *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Deutscher Humanismus 1480-1520*, de Gruyter, Berlin - New York 2012, pp. 710-725; S. CAMPANINI, *Shaping the Body of the Godhead: The Adaptation of the Androgynous Motif in Early Christian Kabbalah*, in M. DIEMLING, G. VELTRI (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Brill, Leiden 2009, pp. 353-376; M. RAMOS MALDONADO, *La obra del converso Paulus Ricius (†1541/42): catalogación bibliográfica*, in «Sefarad» 69/2 (2009), pp. 397-425; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala*, Band 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2012, pp. 208-262.

⁶ G. SCHOLEM, *Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik*, in «Monatschrift für die Geschichte und das Wissenschaft des Judentums» 69 (1925), pp. 13-30; 95-110 [versione aggiornata in «Eranos Jahrbuch» 46 (1977), pp. 1-96, confluita in G. SCHOLEM, *Judaica 4*, Hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 7-128 e riprodotta in G. SCHOLEM, *Alchemie und Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994 (trad. it. *Alchemia e Kabbalah*, Einaudi, Torino 1995)].

⁷ *Ivi*, p. 107: «Da bis 1677, dem Erscheinungsjahr der Kabbala denudata, nur eine ganz verschwindende Zahl kabbalistischer Texte in den Kreisen der christlichen Kabbalisten bekannt waren und eine Rolle spielten, läßt sich die Entwicklung des eigentlich kabbalistischen leicht übersehen. Außer dem Buch Jezira und den durch Paul Riccius 1516 größtenteils übersetzten Schaare Ora des Joseph Gikatilia war kein echtes kabbalistisches

Werk in diesen Kreisen verbreitet!». Per l'influsso esercitato su Scholem da parte della *Kabbala denudata* (1677) di K. VON ROSENROTH e della *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (1827-1857) di F.J. MOLITOR: D. BIALE, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 1979, pp. 74-76, 215-216. La *Philosophie der Geschichte*, che attesta la conoscenza, da parte di Molitor, del *Sefer Ša'are Orah* ma non reca traccia della traduzione curata da Ricci, fu segnalata a Walter Benjamin da Scholem stesso, per il quale l'opera avrebbe rappresentato il culmine dell'itinerario storico-filologico della «qabbalah cristiana»: S. CAMPANINI, *Some Notes on Gershom Scholem and Christian Kabbalah*, 2007, in J. DAN (ed.), *Gershom Scholem (1897-1982). In memoriam*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 21 (2007), pp. 13-33; 24. Sulle fonti cabbalistiche di Molitor, K. KOCH, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition: Studien zu den kabbalistischen Quellen der "Philosophie der Geschichte"*, de Gruyter, Berlin 2006.

⁸ BIALE, *Kabbalah and Counter-History*, cit.; S. WASSERSTROM, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, University Press, Princeton 1999, pp. 39-41; 41 (per l'ipotesi di una «Christian Kabbalistic inspiration» nelle tesi di Scholem); CAMPANINI, *Gershom Scholem and Christian Kabbalah*, cit., pp. 13-33.

⁹ Indagine indirizzata a rintracciare le origini e gli sviluppi dello studio accademico della mistica ebraica: CAMPANINI, *Gershom Scholem and Christian Kabbalah*, cit., p. 14. Per l'ipotesi scholemiana, ad esempio, che il codice miscelaneo Halberstam 444 (ora Jewish Theological Seminary 1887) possa costituire la fonte del trattato *De arte cabalistica* di Reuchlin, G. SCHOLEM, *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zum Gegenwart*, Selbstverlag der Stadt, Pforzheim 1970 (ora in Id., *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 247-263; 251-252): l'opuscolo fu recensito da G. QUISPTEL, in «Vigiliae

Uno di questi riguarda l'apporto di Reuchlin agli *studia hebraica* ed è ricostruibile dal discorso, da Scholem pronunciato nel settembre 1969, in occasione del conferimento del premio «Reuchlin» consegnatogli dalla città di Pforzheim. In tale occasione, egli confidò di avvertire nella propria persona «una sorta di reincarnazione» dell'umanista tedesco (*eine Art Reinkarnation Johannes Reuchlins*),¹⁰ che veniva quindi indicato come primo ricercatore della lingua e della cultura giudaica, soprattutto della qabbalah (*speziell der Kabbala*).¹¹ Dal punto di vista di Scholem, la storia della «qabbalah cristiana», che Reuchlin avrebbe in tal modo inaugurato (culminando nell'opera di Knorr von Rosenroth e nella monumentale indagine filosofica compiuta da Franz Josef Molitor), si scontrava però con una difficoltà, che riguardava il tipo di valutazione storico-filologica da attribuire a questo genere di letteratura. Non sempre, infatti, le elaborazioni cabbalistiche originate in ambienti cristiani, notava Scholem, si rivelavano in rapporto di continuità con le fonti ebraiche. Posta tale premessa, il giudizio storico che lo

studioso riservò agli scritti di Ricci fu sostanzialmente positivo, rilevandovi la presenza di un impiego massiccio di fonti ebraiche, ampliate per mezzo di materiali attinti da Pico, da Reuchlin¹² e da altre fonti cristiane.¹³

2. Paolo Ricci: note bio-bibliografiche

Allo stato attuale della ricerca nessuna fonte consente di stabilire con certezza luogo e data di nascita di Paolo Ricci, o Paolo Israelita (m. 1541).¹⁴ Bernd Roling ne individua l'origine a Trento,¹⁵ all'interno di una famiglia ashkenazita impegnata nella zecca, collocandone la nascita verso il 1480.¹⁶ Convertito al cristianesimo intorno ai primi anni del Cinquecento, Paolo Israelita adottò il cognome del suo mentore spirituale, Stefano Ricci.¹⁷ Se si accoglie la testimonianza di Symphorien Champier (1471-1539), contenuta nel primo libro del *Pronosticon* e valorizzata da François Secret, Paolo sarebbe stato fratello di un altro ebreo convertito: Agostino Ricci, astrologo del marchese di Monfer-

Christianae» 25 (1971), pp. 236-237. Sono tuttavia da tener presenti le cautele di Moshe Idel, secondo il quale la fonte di Reuchlin non sarebbe da ricondurre al codice suddetto ma a uno simile: M. IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany 1988, pp. 54-55; ID., *Zur Funktion von Symbolen bei G.G. Scholem*, in S. MOSES, S. WEIGEL (hrsgg.), *Gershon Scholem Literatur und Rhetorik*, Böhlau, Köln 2000, pp. 51-92.

¹⁰ L'equivalenza fu evocata da A. MOMIGLIANO, *The Master of Mysticism*, «The New York Review of Books» 18 dicembre 1980, pp. 37-39.

¹¹ Per l'analisi dell'intero passo, CAMPANINI, *Gershon Scholem and Christian Kabbalah*, cit., p. 14.

¹² Sulla conoscenza della *Porta lucis* da parte di Reuchlin, cfr. J. REUCHLIN, *L'arte cabbalistica*, a cura di G. BUSI, S. CAMPANINI, J. REUCHLIN, *L'arte cabbalistica* (De arte cabalastica), Opus Libri, Firenze 1995, p. 174: «Voi potete, credo, apprendere facilmente tutto ciò [i.e. la dottrina delle *sefirot*] dal *Libro Cabbalistico*, che è il riassunto del libro *Porte della luce*, che il dottissimo Paolo Ricci, un tempo dei nostri e adesso Cristiano, ha raccolto dall'opera del Rabbi di Castiglia, e dalla sua opera *Isagoge* che ha scritto a proposito della Cabbala». Riguardo l'altro passaggio del *De arte*, ove Ricci viene menzionato, *ivi*, p. 146: «Disse allora Simone: «Non avrò la presunzione e l'audacia di farmi vostro maestro

e del resto non sarebbe un'impresa prudente in un campo così complesso [la qabbalah], non ancora noto agli stranieri, soprattutto ai dotti di lingua latina se si esclude quel poco che negli anni scorsi è stato pubblicato da Giovanni Pico, conte della Mirandola e da Paolo Ricci, che un tempo fu dei nostri, e che fino a oggi non è stato ben compreso dai Latini [...]».

¹³ G. SCHOLEM, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982 (ed. or. *Kabbalah*, Keter, Jerusalem 1974), p. 200.

¹⁴ Il nome di Ricci non è da confondere con l'omonimo riformatore francescano di origini napoletane, più noto sotto lo pseudonimo di Camillo Renato (1500 ca. - 1575): cfr. in proposito G.H. WILLIAMS, *Camillo Renato (c. 1500-1575)*, in J. TEDESCHI (ed.), *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socrates*, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 103-183.

¹⁵ ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 1-2.

¹⁶ Diversamente, la tesi di una origine tedesca viene avanzata da M. ADAM, *Vitae Germanorum medicorum: qui seculo superiori, et quod excurrit, claruerunt*, Heidelbergae 1620, p. 9: «Unus hic fuit de Judaeorum genere, natus in Germaniam; et a parentibus, uti solent, in avita lingua ac ritibus a puero strenue informatus».

¹⁷ Sui riti battesimali e sul processo di acquisizione di un nome nuovo da parte dei neofiti, cfr. M.

rato e autore di due importanti pubblicazioni: 1. una traduzione latina integrale del trattato astronomico *Hibbur ha-Gadol* di Avraham Zacuto (1452-1515 ca.), pubblicata con il titolo di *Magna compositio* (Ortās, 1496); 2. il trattato astronomico *De motu octavae sphaerae* (1513), con alcune osservazioni sulla qabbalah.¹⁸

Paolo Ricci fu principalmente attivo a Padova e a Pavia, ove si dedicò allo studio della medicina e della teologia, all'insegnamento delle lingue orientali e all'esercizio della filosofia, soprattutto dopo essere venuto in contatto con l'aristotelismo di Pietro Pomponazzi (1462-1524).¹⁹ A Pavia ottenne una cattedra *ad lecturam linguae graecae et hebraicae*.²⁰ Veniva così riattivata dopo un lungo periodo di sospensione, la cattedra di ebraico istituita dal duca di Milano, Ludovico il Moro (1481-1499), e inizialmente affidata al rifugiato sefardita Benedetto Ispano.²¹ Nella medesima città, nel 1509 fu pub-

blicata l'*editio princeps* dell'*Isagoge* (*Aphoristica in cabalistarum eruditionem [...] isagoge*), una introduzione ai principî cabbalistici della qabbalah sefirotica.

Il periodo pavese fu oltretutto caratterizzato dai dibattiti teologici, stimolati dal confronto tra Ricci e il francescano Frederigo Gomes de Lisboa (m. 1513), direttore spirituale di Ricci, e dall'incontro con Erasmo da Rotterdam, avvenuto nel 1506. Durante questi anni Ricci intrattene legami con la corte di Francia e con il cardinale svizzero Matthäus Schiner (1465-1522), uno stretto collaboratore di papa Giulio II interessato alla traduzione erasmiana del Nuovo Testamento.²² Nel 1511 furono stampate a Milano due traduzioni latine di Averroè, raccolte in un breve in-folio dedicato al vescovo di Parigi, Etienne Poncher.²³ In un primo tempo l'attività medica di Ricci si svolse presso il vescovo di Bressanone e futuro cardinale Matthäus Lang

CAFFIERO, *Battesimi Forzati*, Viella, Roma 2005.

¹⁸ *De Motu octavae sphaerae: opus mathematicae atque philosophiae plenum ubi tam antiquorum quam iuniorum errores luce clarius demonstrantur, in quo et quamplurima platoniorum et antiquae magie (quam cabalam Hebrei dicunt) dogmata videre licet intellectu suavissima*, impressum in Oppido Tridentini 1513 (una seconda edizione comparve a Parigi nel 1521): cfr. F. SECRET, *Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana*, in «Convivium» 35 (1957), pp. 31-47; 41 n. 3; R. LEVY, *À propos de la Magna Compositio de Zacuto*, in «Revue des Études Juives» 92, 1 (1932), pp. 175-178; C. ROTH, *A Note on the Astronomers of the Vecinho Family*, in «Jewish Quarterly Review» 27, 3 (1937), pp. 233-236; Id., *Who Printed Zacuto's Tables?*, in «Sefarad» 14 (1954), pp. 122-125; M. MAMPIERI, *Aspettando il Messia: cronaca e metastoria nel Sefer Yuhasin di Abraham Zacuto*, in «Giornale di storia» 18 (2015), pp. 1-25. Il legame diretto tra Agostino Ricci e Avraham Zacuto è testimoniato da almeno due passaggi del *De Motu octavae sphaerae* (ed. Parigi, foll. 4v, 29r), nel quale Ricci indica in Zacuto uno dei propri maestri a Cartagine («Hanc etiam [...], Habraham Zacuth, astronomiae nostra tempestate peritissimus in sua magna editione affirmat, nobisque eum legentem in Africa apud Carthaginem audientibus») e a Salamanca («Abraham Zacuth, quem praeceptorem in astronomia habuimus in civitate Salamanchae»). Si ricordi come lo scritto *De Motu octavae sphaerae* includa alcune osservazioni sulla qabbalah: in pro-

posito, cfr. F. SECRET, *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 82-83. Sulle relazioni tra Agostino Ricci e Agrippa di Nettesheim, cfr. P. ZAMBELLI, *Agrippa di Nettesheim: Dialogus de homine*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XIII (1958), pp. 47-71; 53-54. Per ciò che concerne la conoscenza dell'*Isagoge* da parte di Symphorien Champier (1471-1539), *Docteur Régent* in medicina presso l'università di Pavia, cfr. B. COPENHAVER, *Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 40 (1977), pp. 189-211; 211.

¹⁹ ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 3, 463. All'influenza di Pomponazzi è da aggiungersi l'incontro con Tommaso de Vio Caietano (1468-1534), autore *inter alia* dei commenti *In Isagogen Porphyrii* e *In praedicamenta Aristotelis*.

²⁰ *Memorie e documenti per la storia dell'università di Pavia e degli uomini più illustri che v'insegnarono*, Forni, Bologna 1970², 1, p. 169.

²¹ La notizia è tratta da C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1959, p. 145.

²² P.G. BIETENHOLZ, T. DEUTSCHER, *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, University Press, Toronto 1987, pp. 158-160, 221-223.

²³ F. SECRET, *Aristote et les kabbalistes chrétiens à la Renaissance*, in *XVI Colloque de Tours: Platon et Aristote à la Renaissance*, Vrin, Paris 1976, pp. 277-291; la dedica a Poncher è riportata in

(1468-1540). Dal 1514 Ricci fu chiamato a esercitare la professione ad Augsburgo, con l'incarico di medico personale dell'imperatore Massimiliano, in seguito di Anna d'Ungheria, infine di Ferdinando I. I servizi resi a corte, che gli valsero la nomina di barone di Sprinzenstein (titolo che trasmise ai suoi due eredi),²⁴ si sommarono a una copiosa produzione editoriale. Di questo periodo, in particolare, sono da ricordare la pubblicazione delle traduzioni latine del *Sefer Ša'are Orah* di Gikatilla (1516) e dei trattati talmudici *Sanhedrin*, *Berakot* e *Makkot* (1519).²⁵ Agli stessi anni appartenne la diffusione, ancora ad Augsburgo, di due trattati teologici²⁶ e di un commento al salmo 1,²⁷ connesso alla disputa con il teologo cattolico Johann Eck (a proposito dell'esistenza di un'anima cosmica presente nei corpi stellari).²⁸

3. *Composizione dell'Isagoge e apporto del Sefer Ša'are Orah alla teorizzazione della qabbalah*

Delle opere prodotte mentre era Pavia,²⁹ l'*Isagoge* è certamente la più rappresentativa, e la più utile per ricostruire la teorizzazione ricciana della qabbalah. Dopo una prima pubblicazione nel 1509 (con ristampa nel 1510)³⁰ e una seconda edizione nel 1515,³¹ lo scritto fu nuovamente edito nel trattato *De coelesti agricultura* (1541) e nel 1587 confluì all'interno della silloge di Johannes Pistorius il Giovane.³² Articolata sotto forma di sessantasei conclusioni (cinquanta nell'edizione del 1541) consacrate alla discussione di temi cabbalistici e dotate di ampie parafrasi, l'*Isagoge* si presentava come opera di carattere introduttivo (destinata a un pubblico cristiano), sulle tracce di un modello stilistico parzialmente identificabile nelle *Conclusiones* di Pico.³³ Ciononostante, un insieme di contenuti originali intendeva segnare uno scar-

Id., *Une traduction latine d'œuvres d'Averroès par Paulus Riccius en 1511*, in Id., *Postel revisité: Nouvelles recherches sur Guillaume Postel et son milieu*, S.É.H.A. - Arché, Paris - Milano 1998, pp. 13-15. Si ricordi che Poncher era stato, a Milano, cancelliere di Luigi XII e che a quest'ultimo era stato dedicato nel 1507 uno scritto ricciano, il *Sal foederis*: due aspetti che consentono di inquadrare le relazioni politiche di Ricci con la corte e il governo di Francia.

²⁴ SECRET, *Kabbalistes Chrétiens*, cit., p. 88.

²⁵ *Talmudica novissime in latinum versa per jocunda commentariola* (Augustae: 1519).

²⁶ P. RICCI, *Concisa et arcana de modo orandi in nomine tetragrammaton responsio* (Augustae: 1519); *De communi ratione sacramentorum sedula lectione dignus sermo* (Augustae: 1519).

²⁷ P. RICCI, *De arcana Dei providentia Commentariolus in Psalmum Beatus vir* (Augustae: 1519).

²⁸ La posizione di Ricci, favorevole alla teoria dell'esistenza dell'*anima mundi*, fu accolta e appoggiata con convinzione da Melantone (1497-1560), come testimonia una lettera del 1519 indirizzata a Georg Burckhardt (1484-1545): cfr. J. WIEDEMANN, *Dr. Johann Eck. Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt*, Regensburg 1865, pp. 338-339; ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 471, n. 299.

²⁹ Tra queste, il trattato *Pauli israelite de novem doctrinarum ordinibus et totius perypatetici dogmatis nexu compendium, conclusiones atque oratio* (testo non incluso nella raccolta edita da Pistorius

nel 1587) e una parziale traduzione della Mišnah (*De sexcentum et tredecim mosaicae sanctionis edictis*, Papiae: 1510; Augustae: 1515).

³⁰ *In Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, Papiae: 1510 [ristampa Basileae: 1587].

³¹ *In Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagogae* (Augustae: 1515). Per una traduzione inglese degli aforismi dell'*Isagoge* (1515), L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Columbia University Press, New York 1944 (ed. it. *Le origini della Cabala*, a cura di F. LELLI, Controluce, Nardò 2010).

³² *Artis Cabalisticae hoc est, reconditae Theologiae et Philosophiae, scriptorum Tomus I: In quo praeter Pauli Riccii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini penè omnes et Hebraei nonnulli praestantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt. Opus omnibus Theologis, et occultae abstrusaeque Philosophiae studiosis pernecessarium: et hactenus à clarissimis multis viris magno desiderio expectatum. Ex D. Ioannis Pistorii Nidani Med. D. et Marchionum Badensium Conciliarii Bibliotheca. Catalogus Authorum post Praefationem appositus est. Cum Gratia et Privilegio Caesareae Maiest.* (Basileae: 1587).

³³ Sullo stile "emulativo" dell'*Isagoge* nei confronti delle *Conclusiones* picchiane, S. CAMPANINI, *Il commento alle Conclusiones cabalisticae nel Cinquecento*, in F. LELLI (cur.), *Giovanni Pico e la cabalà*, Olschki, Firenze 2014, pp. 167-230: 172-173.

to rispetto alle dottrine pichiane, come chiarito da Ricci in una lettera, composta in difesa della qabbalah³⁴ e rivolta al canonico agostiniano Sebastian Stamler.³⁵

Delle fonti impiegate nella stesura dell'*Isagoge*, il *Sefer Ša'are Orah* si convertì in una delle principali. A testimoniare l'influenza dal trattato di Giqatilla, concorse nel 1516 la pubblicazione della traduzione che, dal 1541, iniziò a essere stampata a completamento del testo dell'*Isagoge*.

Per ciò che concerne la resa latina del *Sefer Ša'are Orah* da parte di Ricci, gli elementi di continuità rispetto alla *Vorlage* ebraica furono consistenti. In primo luogo, per via del mantenimento della struttura letteraria originale: presentando il *Sefer Ša'are Orah* in forma di *peruš* alle dieci sefirot,³⁶ Giqatilla si era preoccupato di esaminare il processo di emanazione intradivina connesso all'emergere di una prima triade (*Keter, Hokmah e Binah*) e di sette, ulteriori sefirot (*Gedulah, Gevurah, Tife'ret, Nešah, Hod, Yesod, Malkut*). In aggiunta, il *Sefer Ša'are Orah* si contraddistingueva per l'ordine ascendente in cui i vari gradi del processo emanativo venivano illustrati, da *Malkut* (X) a *Keter* (I). Ricci mantenne un simile procedimento nella traduzione, volta a descrivere i dieci gradi emanativi divini a partire dalla *sefirah* inferiore, la decima nonché la più vicina al mondo sublunare. I termini latini impiegati furono i seguenti: *Regnum* (X), *Fundamentum* (IX), *Victoria* (VIII), *Confessio* (VII), *Pulchritudo* (VI), *Magnificentia* (V), *Fortitudo*

(IV), *Prudentia* (III), *Sapientia* (II) e *Corona* (I), con una tacita interpretazione in chiave trinitaria della triade superiore (*Corona, Sapientia e Prudentia*), che fu resa esplicita nell'*Isagoge*. La traduzione latina conservò l'introduzione e la scansione del trattato originale, suddiviso in dieci sezioni con richiamo alle "porte di luce" dichiarate nel titolo ebraico. Ciascuna parte fu preceduta da un titolo, corrispondente a un nome divino, e soggetta a una ampia serie di tagli.³⁷ A cadere, furono molte porzioni di testo, forse giudicate ripetitive.³⁸ Un elemento di novità riguardò l'inserimento, in principio d'opera, di due glosse, riconducibili a Ricci stesso e già notate da Bernd Røling:³⁹ la prima dedicata all'incomunicabilità del nome del Tetragramma e ai pericoli nel nominarlo; la seconda incentrata sulle corrispondenze tra membra del corpo umano e sefirot.⁴⁰ Entrambe le annotazioni cabalistiche compendiarono quanto l'*Isagoge* presentava, in maniera più articolata, sotto forma di conclusioni.

Tornando all'*Isagoge*, tra gli elementi di maggiore interesse proposti, si situa l'interpretazione della qabbalah, intesa come rimedio al dramma cognitivo generato dal peccato di Adamo.⁴¹ Le analisi di Crofton Black hanno dimostrato che la sezione dedicata a tale riflessione, collocata in una più ampia interpretazione allegorica della storia sacra (con attenzione particolare al tema del peccato del primo uomo), fu espunta dall'edizione del 1541, probabilmente per ragioni censorie.⁴²

³⁴ *Epistola defensoria contra obtrectatorem cabalae ad venerabilem d. doctorem Stambler Pauli Ricii* (Augustae: 1515) [l'epistola è preposta all'edizione del 1515 dell'*Isagoge*].

³⁵ Di Ricci, Stamler aveva avuto in mano una copia manoscritta della traduzione del *Sefer Ša'are Orah*: S. TILG, *Zu Paulus Riccius (ca. 1480 - 1441/1542): eine außergewöhnliche Karriere in der Zeit des Humanismus*, in «Aschkenas» 16 (2006), pp. 561-582: 568 e n. 24; BLACK, *From Kabbalah to Psychology*, cit., p. 144; CAMPANINI, *Il commento alle Conclusiones cabalisticæ*, cit., p. 168; *infra*, n. 68.

³⁶ In proposito resta fondamentale l'articolo di G. SCHOLEM, *Mafteah le-perušim 'al 'ešer sefirot*, in «Kiryat Sefer» 10 (1933-1934), pp. 498-515 [in ebraico]. Il *Sefer Ša'are Orah* è segnalato alle pp. 506 (n. 70) e 515 (n. 126).

³⁷ La dottrina delle corrispondenze tra *nomina divina* e sefirot è compendiata da Ricci nel trentasettesimo e trentottesimo teorema dell'*Isagoge* (1510).

³⁸ Elemento di interesse è l'impiego del termine *Christus*: cfr. ad es. *Portae lucis*, ed. Pistorius, fol. 149 (a proposito della discesa della *Šekinah* dopo il completamento del Tempio da parte di Salomone).

³⁹ ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 361-362.

⁴⁰ *Portae lucis*, ed. Pistorius, foll. 138, 141.

⁴¹ Per l'impatto dell'epistemologia di Maimonide nell'interpretazione ricciana del peccato di Adamo, cfr. ROLING, *Maimonides und Wissenschaftskritik*, cit., pp. 239-269.

⁴² BLACK, *From Kabbalah to Psychology*, cit., pp. 141-142.

Secondo il modello da Ricci proposto, la vicenda dell'Adamo lapsario sarebbe stata da leggersi alla luce del rapporto tra intelletto e immaginazione:⁴³ Adamo coinciderebbe con l'ultima delle intelligenze spirituali scaturite da Dio, l'intelletto agente (*agens intellectus* o *anima intellettiva*).⁴⁴ Seguono due, nuove equivalenze: quella di Eva con l'intelletto potenziale e quella del serpente con l'immaginazione (facoltà capace di distrarre e di corrompere gli uomini «con persuasione abile ma ingannevole»)⁴⁵ La proibizione di mangiare il frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male (*lignum scientiae boni malique*) risponderrebbe, a un livello interpretativo più profondo, al divieto di volgersi verso il mondo sublunare e di interrompere, così, la contemplazione delle realtà spirituali e di Dio. L'interpretazione di Ricci, che in questo punto concorda con Maimonide, consiste, infatti, nell'identificare la conoscenza del bene e del male con la comprensione del processo di generazione e di corruzione che regge il microcosmo (*bonum scilicet generatio, et malum id est corruptio*). La distrazione prodotta dall'immaginazione (il serpente), ai danni dell'intelletto potenziale (Eva), prima, e dell'intelletto agente (Adamo), poi, con-

durrebbe per Ricci al distacco dei due intelletti dal mondo spirituale, alla perdita della certezza della conoscenza, alla morte: solo Cristo sarebbe in grado di restaurare la primigenia unione tra intelletto agente e intelligenze superiori.⁴⁶

Per quanto originale, la narrazione allegorica compresa nell'ultima parte dell'*Isagoge* (1515), fu eliminata dall'edizione successiva. Alla luce delle ricerche di Roling e di Black, è necessario prendere in esame il periodo compreso tra la comparsa della terza (1515) e quello della quarta edizione (1541), al fine di cogliere l'influsso del *Sefer Ša'are Orah* sul pensiero sincretistico di Ricci e le conseguenze – sul piano dottrinale – di una simile scelta. Il 1532 vide la pubblicazione della *Statera prudentum*, opera incentrata sul tentativo di trovare un punto di concordia tra cattolici e riformati. Dopo aver subito le dure critiche di Eck e del vescovo di Vienna, Johannes Faber, Ricci subì l'accusa da parte della Dieta di Regensburg di giudaizzare (1532).⁴⁷ Un manoscritto conservato in Biblioteca Apostolica Vaticana e valorizzato da Bernd Roling testimonia la difesa di Ricci, caratterizzata dal tentativo di ribaltare le critiche accusando Faber di eresia.⁴⁸ In campo teologico, la posizione dell'ex allievo di

⁴³ Per una trattazione completa della questione, cfr. ROLING, *Maimonides und Wissenschaftskritik*, cit., pp. 239-269, di seguito presentata in maniera sintetica.

⁴⁴ Tema già espresso in precedenza. Cfr. ad es. *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), fol. 24v: «Formatur de limo terre Adam. Creatur de ea originali ratione quae imum superiorum obtinet locum intellectiva anima».

⁴⁵ *Pauli Ricii in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagogae* (1515), fol. 25r.

⁴⁶ *Ivi*, fol. 25: «Horum itaque originali delicto mors ipsa: ad salvatoris usque adventum: super omnes filios ade intravit in orbem. His itaque, naturae iussu, sic delinquentibus, naturae ordo statuit, sempiterna, puraque mentali vita (adusque infusi intellectus, filiique David accessum) cuncta intelligibilia intellectu genita abduci».

⁴⁷ J. COCHLAEUS, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis chronographice, ex ordine ab anno Domini M.D.XVII usque ad annum MDXLVI* (Apud S. Victorem prope Moguntiam [Magonza]: 1549), p. 233: «Erant praeterea in eadem Dieta R. D. Cardinalis Campegius, Legatus de latere, et D.

Hieronymus Aleander, Archiepiscopus Brundisius, Nuncius Apostolicus. Ad quos delatus fuit liber quidam hominis eruditi [sive Ricci], qui Lutheranos cum Catholicis concordare in doctrina nitentur. Verum dum abrogaret multa Catholicis, iamdiu observata, repertus est in multis iudaizare. Liber itaque eius, iussu et Cardinalis legati, et Aleandri Nuncii Apostolici, a quibusdam Theologis Hispanis (quibus additus erat Cochlaeus) examinatus, eorum iudicio reiectus fuit, velut iudaizans: Quandoquidem et autor eius ex Iudaismo ad Christi religionem conversus fuerat». L'identificazione «quidam hominis eruditi» con Ricci era già stata segnalata da F.H. REUSCH (hrsg.), *Der Index der verbotenen Bücher: Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, vol. 1, M. Cohen, Bonn 1883, p. 273.

⁴⁸ Sul manoscritto e sulla controversia teologica suscitata dalla pubblicazione della *Statera Prudentum*, fondamentale B. ROLING, *Conversio and Concordia: The 'Statera prudentum' of the Jewish convert Paolo Ricci († 1541)*, in J.N. BREMMER, W. VAN BEKKUM, A.L. MOLENDIJK (eds.), *Cultures of Conversion*, Peeters, Leuven 2006, pp. 53-64; ID., *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 472-532. Cfr.

Pomponazzi si faceva sempre più delicata. Come indicato da Crofton Black, è forse questa la ragione principale per cui, nell'edizione del 1541 dell'*Isagoge*, confluita in seguito nella silloge di Pistorius (1587), l'intera sezione dedicata all'interpretazione allegorica della storia sacra (ivi compresa la vicenda di Adamo) scomparve.⁴⁹

L'accusa di giudaizzare formulata a Regensburg era stata preceduta da una prima condanna, ancora da parte cattolica.⁵⁰ Ricci era stato accusato di eresia per via della sua concezione sacramentale, incentrata sull'equiparazione del valore salvifico di battesimo e circoncisione e sulla subordinazione di entrambi i riti all'osservanza della Torah, *in primis* del decalogo.⁵¹ Simile trattamento veniva riservato alle affermazioni di Ricci sullo statuto ritualistico della preghiera e sull'osservanza dello *Šabbat*.⁵² Per ciò che riguarda la preghiera, Ricci vi riflette alla luce del tema giovanneo dell'adorazione di Dio in spirito e verità (*Gv* 4,23), sicché «l'adorazione, in altre parole la preghiera, non è nient'altro che l'elevazione della mente verso Dio e una ferma congiunzione a Lui: ecco perché il termine ebraico per *preghiera* è *tefilah*, termine che significa

legame e unione salda».⁵³ È possibile riconoscere nel passo l'influsso del *Sefer Ša'are Orah* e, in particolare, della sezione dedicata all'uso dei *tefillin* (intesi come strumento di collegamento della *sefirah Malkut* con le nove sefirot superiori e, di conseguenza, come mezzo capace di favorire il flusso emanativo verso i livelli inferiori dell'essere):⁵⁴

ולפי שהמידה הזאת צריכה להיותה נקשרת עם המעלות שעליה כדי שיבאו לה מיני שפע וברכה מהם, נתן השם לישראל כוח לקשור אותה עם המעלות שעליה, וזהו סוד שנקראת תפלה של יד, ועל זה נאמר: וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך (דברים ו, ח).

Poiché questa *middah* [*Malkut*] ha bisogno di essere posta in relazione ai gradi superiori, in modo che da lì le giunga il flusso emanativo e la benedizione, il Signore diede a Israele il potere di connetterla con i livelli superiori. Si tratta del segreto chiamato «preghiera della mano», riguardo al quale è stato detto: *Li legherai sulla tua mano come segno, saranno come un pendaglio tra i tuoi occhi* (*Deut* 6,8).⁵⁵

L'osservanza delle *mišwot* ha un peso decisivo sulla concezione del rituale in Gīqāṭilla.

anche l'epistola da Faber inviata a Petrus Paulus Vergerius in data 11 maggio 1534, ove viene posta in dubbio la cattolicità di Ricci e si proclama il fallimento del tentativo, da parte del nostro, di accusare Faber di eresia: «suasit quidem acriter multis et persuadere potuit nemini, ut ipse bonus et si diis placet, Catholicus sit, ego e diverso haereticus»: cfr. A. HORAWITZ, *Johannes Faber und Petrus Paulus Vergerius*, in «Vierteljahrsschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance» 2 (1887), pp. 244-253: 245.

⁴⁹ BLACK, *From Kabbalah to Psychology*, cit., p. 165.

⁵⁰ Cfr. le *censores* formulate da Eck e dal vescovo di Vienna Johann Fabri: ROLING, 'Statera prudentum', cit., pp. 62-63, ove in aggiunta vengono discusse simili reazioni, in ambito protestante, alle affermazioni di Ricci (culminanti nella dura reazione di Lutero).

⁵¹ *Statera prudentum*. [...] *Christo Nazareno regni coelorum Duci, Tribunis, Antesignanis, et Cohortibus crucis compendarium, et omni attentione dignum hoc Pauli Ricij opus desudat* (Augustae: 1532), foll. Diiii^v ss.

⁵² Sui temi dello *Šabbat* eterno e della resurrezione dei corpi, *Statera prudentum*, fol. Dii^r.

⁵³ *Isagoge* (1587), fol. 135: «mentis elevatio in

Deum, stabilisque illi adhaesio, unde oratio Hebraeo vocabulo *teffila* [sic] pronunciatum, quod copulam stabilemque adhaerentiam sonat». Su questo passaggio mi permetto di rinviare a M. MANTOVANI, *Notes on the Transmission of the Sefer Hekhalot in the Renaissance*, in D. CAPPA, J. CHRISTIE, L. GAY, H. GENTILI, F. SCHULZE-FELDMANN (eds.), *Cultural Encounters: Cross-disciplinary studies from the Late Middle Ages to the Enlightenment*, Vernon Press, Wilmington 2018, pp. 73-92.

⁵⁴ *Ša'are Orah*, ed. Ben Shlomo, I, p. 76.

⁵⁵ *Portae lucis* (1516), fol. Di^rv: Quoniam vero hanc ipsam dimensionem ut inde inundationem contrahat, altioribus annecti oportet, ideo potestatem Israel donavit Altissimus, ut vinculo quodam ipsam altioribus subnectere valeat. Quod mysterium est *תפלה* *TEPHILA*: id est, iunctio, seu copula, ornamentumque manus, iuxta illud: Et ligabis ea in signum super manum tuam [«Poiché è necessario che l'attributo (*Malkut*) si connetta ai livelli superiori per poter attingervi l'influsso, l'Altissimo donò a Israele la facoltà di congiungerlo ai livelli superiori tramite una sorta di vincolo. Si tratta del segreto contenuto nella parola *תפלה*, *Tefilah*, che significa *unione, corda* oppure *ornamento della mano*, come è scritto: *Li legherai come segno sulla tua mano* (*Deut* 6,8)].

La questione torna al centro in un passo della prima porta, dedicato alla preghiera in giorno di sabato e mantenuto nella versione latina.⁵⁶ Ricci inoltre traduce l'affermazione di Gīqatilla, secondo cui «chiunque rispetti lo Šabbat in accordo con la legge ebraica, compie la TORah nella sua totalità» (כל שומר את השבת כהלכה, כאילו) (מקיים את התורה כולה).⁵⁷

Altrove, l'equiparazione tra giorno di sabato e «segno» (*ot*) è discussa alla luce di una nuova *mišwah*, la circoncisione. Più precisamente, Gīqatilla definisce la correlazione tra il segno del sabato e il segno della circoncisione come segue:⁵⁸

ועתה יש לנו להודיעך כי השבת שהיא מידת אל חי נקרא אות, כאומר: ביני ובין בני ישראל או"ת היא לעולם (שם לא, יז). וברית מילה נקרא גם כן אות, כאמורו: ונמלתם את בשר ערל-תכם והיתה לאו"ת ברי"ת ביני וביניכם (בראשית יז, יא).

⁵⁶ *Porta lucis*, fol. D1^v: «una enim tephila: id est, oratio seu copula, ex alia pendet tephila, oratio scilicet seu copula oris: Et copula manus, quae (inquam) manus copula portas referat, quibus ad nomen Edonai introire licet, unde et ad nomen Altissimi. Idcirco legendo matutinam lectionem Sema, ipsa ornamenta apponere praecipitur. Dixerunt maiores sabbatis aliisque solennibus diebus non sunt tempora, quibus apponenda sint ornamenta, ubi grandia quidem mystica proponuntur: his enim cunctis diebus, sunt patentes aditus. Quapropter sabbatorum aliarumque celebrandarum dierum excepta sunt tempora: quia ipsa haec signum sunt, alteriusque signi connexionem non egent». [«Infatti, la *tefilah* (vale a dire *preghiera* o *corda*) dipende da un'altra *tefilah*, cioè dalla *preghiera* (o *corda*) della bocca. Le *corde* della mano, credimi, riproducono le porte per entrare alla presenza di Adonai e, dopo di Lui, al cospetto del Tetragramma. Se dunque, al mattino, si legge il testo dello Šema', l'impiego dei filatteri è obbligatorio. Gli antichi hanno spiegato che in determinati momenti dell'anno, cioè durante il sabato e altre solenni festività, i filatteri, pur alludendo a grandi misteri, non debbano essere indossati. Durante tutti questi giorni, infatti, i varchi sono [già] attivi. Pertanto il sabato e i giorni di tutte le altre festività sono esclusi, in quanto già di per sé costituiscono un segno, e non hanno bisogno di basarsi su un altro segno»].

⁵⁷ *Ša'are Orah*, ed. Ben Shlomo, I, p. 106. Per la resa da parte di Ricci, cfr. *Portae lucis*, fol. G1^v: «Quamobrem sabati cultor diligentissimus existens, et totius Legis custos vocabitur». [Pertanto, se v'è

Ora, è necessario che tu sappia che il sabato, che è l'attributo di *El Ḥay* [nona sefirah], viene chiamato *segno* [*ot*], come è detto: *Tra me e i figli di Israele vi è un segno eterno* (*Es* 31,17). Anche il patto della circoncisione è chiamato *segno*, come è detto: *Vi lascerete circoncidere la carne del vostro membro: ciò sarà il segno dell'alleanza tra me e voi* (*Gen* 17,11).⁵⁹

Non a caso, nell'*Isagoge*, la nozione di Šabbat e il riferimento al patto della circoncisione (*foedus circumcisionis*)⁶⁰ sono temi ripetutamente presenti e posti in relazione alla nona sefirah, *Yesod*.⁶¹ Altrettanto interessante sarà constatare come Ricci aggiunga l'equivalenza tra la sefirah *Yesod* e il riposo (*quies*), tema a sua volta desunto dal *Sefer Ša'are Orah*. Nell'affrontare la questione dell'adempimento delle *mišwot*,⁶² il rapporto tra Šabbat e riposo

un osservatore molto scrupoloso del sabato, egli viene chiamato custode dell'intera Legge].

⁵⁸ *Ša'are Orah*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 118. Sulla connessione tra nome divino e circoncisione, E.R. WOLFSON, *Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine*, in «*Jewish Quarterly Review*» 78 (1987), pp. 77-112.

⁵⁹ *Portae lucis*: «Dicitur etiam sabbatum (quod et El hai metrum refert) signum, ut scribitur: Inter me et filios Israël signum ipsa est in perpetuum. Similiter et circumcision, quae hanc ipsam spheram El hai ostendit, signum nuncupari didicimus: ut illis: Circumcidite carnis praeputium vestrum, etc.» [«Anche il sabato, che si riferisce alla *middah* di El Ḥay, è chiamato “segno”, come è scritto: *Tra me e i figli di Israele vi è un segno per sempre*. Parimenti la circoncisione, anch'essa da riferire alla sefirah di El Ḥay, viene chiamata “segno”, come nel versetto: *Circoncidete il prepuzio della vostra carne, etc.*»].

⁶⁰ Nell'interpretazione cristiana della qabbalah da parte di Ricci, il peso della tradizione ebraica è qui del tutto evidente. Si tratta di una questione da rileggere alla luce di un confronto con la *Statera prudentum* e con il dibattito sull'efficacia sacramentale, da Ricci subordinata all'osservanza della TORah. Sulla concezione “ebraica” del corpo, in Ricci, e sulle sue ripercussioni a livello speculativo, cfr. CAMPANINI, *Shaping the Body of the Godhead*, cit., pp. 355-376.

⁶¹ *Isagoge* (1510), p. 6: «Nona: fundamentum [...]: sabatum: quies: [...] foedus circumcisionis».

⁶² In generale, su questo tema, E. MORLOK, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Mohr Siebeck,

è, ad esempio, affrontato attraverso l'esegesi di *Genesi* 2,3, *Salmi* 132,14 ed *Esodo* 20,11:⁶³

נתן יי' יתברך לישראל סוד השבת, ויש לי להודיעך כיצד. דע כי שלושת הספירות העליונות, שהם כתר חכמה ובינה, מתאחדות למעלה, ובהיות הספירות נקשרות אלו באלו מתאחדת בינה עם שש הספירות שתחתיה עד הספירה זו הנקראת אל חי ונקראת שבת. ועל עיקר זה היתה בריאת העולם ששת ימים וביום השביעי שבת. והנה השבת הוא כנגד ספירת יסוד שהיא ספירת אל חי, ולפיכך נקרא יום השבת מקור הברכות והקדושות, כאמרו: ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת (בראשית ב, ג). נמצא יום השבת מקור כל הברכות והמשכת הקדושה למטה. ודע כי האדם השומר שבת כהלכה, נעשה אותו אדם כמו כיסא למרכבה לשם יתברך ולפיכך נקרא השבת מנוחה, וכתוב: זאת מנוחתי עדיעד (תהלים קלב, יד) - כאילו יי' יתברך נח על בני אדם ושוכן עליו כמלך על כסאו, וסימן: וינח ביום השביעי (שמות כ, יא) - הוא בעצמו נח

Il Signore, sia Egli benedetto, affidò a Israele il segreto dello *Sabbat*. Devo spiegarti come. Sappi che le tre sefirot superiori (*Keter*, *Hokmah* e *Binah*) si uniscono in alto e, mentre le sefirot si collegano le une alle altre, *Binah* si unisce alle sei sefirot inferiori, fino alla sefirah chiamata *El Hay* e *Šabbat*. In conformità a tale principio,⁶⁴ la creazione del mondo avvenne in sei giorni mentre il settimo giorno [fu] *Šabbat*. Quindi lo *Šabbat* è comparabile alla sefirah del Fondamento, la sefirah di *El Hay*. Per

tale ragione il giorno dello *Šabbat* è chiamato fonte delle benedizioni e delle santificazioni, come fu detto: *Elohim benedi il settimo giorno e lo santificò, perché in esso šabbat* [= cessò da ogni fatica] (*Gen* 2,3). Il giorno dello *Šabbat* si è rivelato fonte di ogni benedizione e propagazione della santificazione verso i gradi inferiori. Sappi che l'uomo, se osserva lo *Šabbat* secondo la halakhah,⁶⁵ si rende simile a un trono per la *Merkavah*, per [accogliere] il Nome,⁶⁶ sia Egli benedetto. Per tale motivo lo *Šabbat* viene chiamato *riposo*, come è scritto: *Questo è il mio riposo per sempre* (*Sal* 132,14). È come se il Tetragramma, sia benedetto, riposasse sugli uomini risiedendo su di loro, come un re sul proprio trono. Il simbolo è: *Si riposò il settimo giorno* (*Es* 20,11).⁶⁷

4. Fortuna storiografica

Dedicato all'imperatore Massimiliano, il trattato *Portae lucis* si presentava come traduzione compendiativa. Tenendo presente che nel 1516, dopo una prima circolazione manoscritta,⁶⁸ l'opera si convertì nella prima pubblicazione a stampa⁶⁹ di un testo di qabalah tradotto in latino, si comprenderanno le ragioni per cui godette di una buona circolazione nei circoli intellettuali cristiani del XVI e XVII secolo.

Tübingen 2011, pp. 273-274.

⁶³ *Sa'are Orah*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 106.

⁶⁴ *Portae lucis*, fol. G1^v: «in cuius mysticum» [«e secondo tale mistero»].

⁶⁵ *Ibidem*: «iure» [secondo la legge].

⁶⁶ *Ibidem*: «is veluti quadriga sedesque oraculi Tetragrammaton» [«è simile al carro e alla dimora dell'oracolo del Tetragramma»].

⁶⁷ Sulle implicazioni teurgiche del passo, cfr. M. MOTTOLESE, *Dio nel giudaismo rabbinico*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 341.

⁶⁸ Cfr. *supra*, n. 35. Della traduzione compiuta da Ricci, Stamler lesse una versione manoscritta nel 1514 (due anni prima della stampa), mostrandola a Konrad Pellikan, ebraista e futuro campione della Riforma: K. PELLIKAN, *Das Chronikon zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen*, B. RIGGENBACH (hrsg.), Bahnmaier's, Basel 1877, p. 47: «Ibi familiaritate doctoris Sebastiani Stamlerei, Augustiniani, illic in Brixina Canonici, assequutus sum Portam Lucis Rabi Joseph Castiliensis, interprete Paulo Rytio, quem tractatum satis prolixum rescripsi, postea a Paulo Rytio editum per impressuram». Cfr. inoltre O. VON HEINEMANN, *Die Helmstedter Hand-*

schriften, vol. 2, Frankfurt 1965, p. 205; ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 358 n. 137.

⁶⁹ Per quanto riguarda traduzioni ebraico-latine (manoscritte) di testi cabbalistici, precedenti l'opera di Ricci (*in primis*, quelle compiute da Flavio Mitridate per Pico), basti qui rinviare a S. CAMPANINI, *Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina*, in «Materia Giudaica» 7, 1 (2002), pp. 90-95 e, a titolo esemplificativo, a Y. GIQATILLA, *Book on Punctuation*, A. MARTINI (ed.), Aragno, Torino 2010. Per ciò che concerne Ficino e la produzione dipendente dal circolo di Pier Leone da Spoleto, F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, L.S. Olschki, 2001; sulle traduzioni ebraico-latine di testi cabbalistici riconducibili allo *scriptorium* di Egidio da Viterbo, cfr. ad es. ms. BNF, Lat. 598 (*Egidio Canisio, Interpretatio et annotationes in librum decem Sephirot et in libros Cabalae*, contenente, *inter alia*, estratti in latino del *Sefer Sa'are Orah*): P. LAUER, *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, vol. I, Bibliothèque Nationale, Paris 1939, p. 212; ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 358 n. 137.

Limitandoci a pochi esempi, la traduzione era nota al siriacista e orientalista Andreas Masius (1514-1573), tra i maggiori collaboratori della Bibbia poliglotta di Anversa (1568-1572) stampata da Christophe Plantin. L'interesse di Masius per gli studi siriaci, di cui fu pioniere in Europa, insieme a Teseo Ambrogio degli Albonesi e a Johann Albrecht Widmanstetter, originò dall'incontro romano con Mosè di Mardin, monaco giacobita.⁷⁰ Curatore delle sezioni targumiche della Bibbia poliglotta, nonché del dizionario e della grammatica siriaci,⁷¹ Masius fu autore di un commento al libro di Giosuè (*Iosuae Imperatoris Historia, illustrata atque Explicata ab Andrea Masio*, Antwerpiae: 1574).⁷² L'opera è importante, giacché attesta, da parte di Masius, la conoscenza del testo ebraico del *Sefer Ša'are Orah*.⁷³ Si tratta di un dato ricostruibile dal catalogo bibliografico che corredata lo scritto e

consente di confermare una conoscenza, almeno indiretta, della versione latina curata da Ricci: «שערי אורה, hoc est, porta lucis, cuius libri veluti specimen quoddam exhibuit Latine, nostra fere memoria, Paulus Riccius Caesaris Maxaemiliani medicus».⁷⁴

Tracce di una conoscenza della *Porta lucis* ricorrono anche nella Compagnia di Ignazio di Loyola. Mentre il gesuita Antonio Possevino (1533-1611) si limita a citarne il titolo all'interno dell'*Apparatus Sacer*, imponente impresa bibliografica comparsa a Venezia nel 1606,⁷⁵ l'ebraista napoletano Scipione Sgambati (1595-1652),⁷⁶ anch'egli gesuita, traduttore di un anonimo commento alla Mišnah e in seguito censore di libri ebraici, ne mostra una conoscenza più approfondita, come prova la citazione di un passaggio contenuto nel primo capitolo dell'opera:⁷⁷

⁷⁰ Da Mosè di Mardin, Masius ricevette il (perduto) manoscritto siriano di un commento sul Paradiso. L'unica traduzione occidentale, quella di Masius, fu pubblicata in latino con il titolo: *De Paradiso Commentarius* (Antwerpiae: ex officina Christophori Plantini 1569).

⁷¹ Cfr. R. SMITSKAMP, *Philologia Orientalis, III: Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Brill, Leiden 1992, p. 260; R. CONTINI, *Gli inizi della linguistica siriana nell'Europa rinascimentale*, in «Rivista degli Studi Orientali» 68 (1994) [1995], pp. 15-30 [ora in: M. TAVONI (cur.), *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento*, II, Panini, Modena 1996, pp. 483-502].

⁷² Il commento fu ristampato nei *Critici Sacri* così come nel trattato *Scripturae sacrae cursus completu* (Parisiis: 1838), VII, pp. 851-1263 e VIII, pp. 10-458; cfr. F. PARENTE, *La Chiesa e il Talmud*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei d'Italia (Storia d'Italia, vol. 11)*, Einaudi, Torino 1996, pp. 521-643: 588, n. 135. Sul commento, T. DUNKELGRÜN, *The Hebrew Library of a Renaissance Humanist. Andreas Masius and the Bibliography to his Iosuae Imperatoris Historia (1574), with a Latin Edition and an Annotated English Translation*, in «Studia Rosenthaliana» 42-43 (2010-2011), pp. 197-252.

⁷³ Fonte verosimilmente notagli per tramite di un manoscritto ebraico, identificabile con l'edizione di Mantova (1561) o con quella di Riva di Trento (1561): DUNKELGRÜN, *Andreas Masius*, cit., p. 243 n. 91.

⁷⁴ Cfr. T. DUNKELGRÜN, *The Hebrew Library of a Renaissance Humanist: Andreas Masius and the*

Bibliography to his Iosuae Imperatoris Historia (1574), with a Latin Edition and an Annotated English Translation, in «Studia Rosenthaliana» 42-43 (2010-2011), pp. 197-252: 235, 243.

⁷⁵ Antonii Possevini Mantuani Societatis Iesu Apparatus Sacri ad Scriptores veteris, et novi Testamenti, tomus II, (Venetiis: 1606), fol. 19: *Porta Lucis in Theoriam artis Cabalisticæ*.

⁷⁶ Ringrazio la Dott.ssa Anna Porziungolo per la segnalazione. L'interesse di Sgambati per la cabala è assente dalla ricognizione di F. SECRET, *Les jésuites et le kabbalisme chrétien à la Renaissance*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XX (1958), pp. 542-555; su Sgambati, cfr. ora A. PORZIUNGOLO, *Gli studi ebraici di Scipione Sgambati (S.J. 1595-1652): La traduzione italiana inedita del commento alla Mišnah*, in «Materia Giudaica» XXII (2017), pp. 25-33.

⁷⁷ Il primo capitolo della *Porta lucis* rappresenta la principale fonte di traduzione. Basti pensare alle citazioni da parte di Federico Borromeo (1564-1631), su cui è impossibile soffermarsi dettagliatamente in questa sede. A titolo di esempio, cfr. F. BORROMEO, *De Cabalisticis Inventis Libri Duo* (1627), intr. et notes par F. SECRET, *Bibliotheca Humanistica et Reformatoria XXV*, Nieuwkoop 1978, p. 58: [...] *aitque primum esse nomen, quo usus Abrahamus fuerit; [Adonai] Veluti sapphirum esse lapidem ait, ideo quia colorem nominum aliorum admittat, vimque eorum contineat universam, taliaque nihilo graviora exequitur scriptor ille*. Sulla conoscenza della *Porta lucis* da parte di Borromeo, S. CAMPANI-

Giacobbe, figlio di Isacco, nipote di Abramo, terzo patriarca⁷⁸ (gli ebrei, infatti, non nominano mai questi tre, senza chiosare: “Nostro patriarca”; e [anche] quando dicono “Patriarchi” senza alcuna aggiunta, si riferiscono a loro tre), trasmise ai discendenti la sapienza ereditata dal nonno, tramite il padre, nonostante gli ebrei (come abbiamo esposto in precedenza) dicano in *Berešit Rabba*, sezione LXIII, che Giacobbe sia stato discepolo di Eber e di Sem. Nel passo in questione si narra che Giacobbe, trovandosi ancora nell’utero materno, era solito saltarne fuori, quando per caso la madre passava per luoghi con scuole o ginnasi. Quando poi voleva allontanarsi, si presentava al maestro con l’intenzione di insegnare. Si tratta, a mio avviso, di una testimonianza presentata sotto forma di iperbole o di allegoria, per indicare la passione con cui procedeva negli studi [...]. Siccome, presso gli ebrei, i cabbalisti trattano l’episodio della benedizione di

Giacobbe con lunghe chiacchiere, interpretandola semplicemente come la trasmissione della religione e della sapienza [ebraiche], inserirò un passaggio piuttosto esteso riportato nella *Porta di luce* di R. Yosef Giqatilla: una decisione compiuta sia per svelare i loro segreti (per la maggior parte privi di fondamento); sia perché l’allegoria non è poi così inappropriata. I dotti lo leggano per comprendere quanto vi sia di veramente vuoto in questa riflessione, se paragonata alla più sicura teologia.⁷⁹

Segue una lunga citazione tratta dal primo capitolo della *Porta lucis*, riguardo la benedizione di Giacobbe, che Giqatilla aveva correlato alla decima *sefirah* e al significato del nome divino *Adonai*, che Sgambati chiosa come segue: «Così Giqatilla: si tratta di parole velate che divengono più utili e veritiere, e meno mostruose e favolose, se riferite al comune modo di dire».⁸⁰

NI, *Federico Borromeo e la Qabbalah*, in «Studia Borromaica» 16 (2002), pp. 101-118: 107, 109.

⁷⁸ Lett.: “Padre”.

⁷⁹ Cfr. *Archivorum veteris testamenti libri tres de rebus ad Deum spectantibus, de primis patribus, de viris illustribus in veteri testamento. Auctore P. Scipione Sgambato Neapolitano Societatis Jesu, ad eruditum virum Dominicum de Georgio V. I. Doctorem Neapolitanum* (Neapoli: 1703), pp. 199-201: *Jacob Isaaci filius, Abrahami nepos, tertius Pater (nam hos tres nunquam Hebraei nominant, quin addant illud Pater noster, et cum dicunt Patres nullo addito, intelligunt hos tres) haereditariam sapientiam ab Avo, et Patre acceptam posteris tradidit, etsi, ut supra diximus, Hebraei in Berescith Rabba sect. lxiii. dicant, eum discipulum fuisse Heberi, et Sem, et ibidem narrant eum, cum adhuc in utero matris esset, si forte illa per eiusmodi loca transiret, in quibus scholae, ac gymnasia essent, exilire solitum, ac si tum egredi vellet, ac Magistro se docendum sistere; quod, ut arbitror, hyperbolice, aut allegorice dictum est, ad studium, quo in literas ferebatur explicandum. [...] Et quia Benedictionem Jacobi (quam nihil aliud putant fuisse, quam Religionis, ac Sapientiae traditionem) longis fabulis prosequuntur apud Hebraeos Kabbalistsae; tum ad eorum arcana (plerumque vana) retagenda; tum quia non adeo inepta Allegoria videtur, adscribam R. Ioseph Gecatiliae in porta lucis longiorem locum: legant eruditi, et quam inanis haec demum sit commentatio, si cum Theologia certiore conferatur, intelligant.*

⁸⁰ *Ibidem*: *Nomen Adonai vocatur in lege Beracha ברכה (quae vox utrumque significat, Benedic-*

tionem, et Piscinam) hoc est nomen, quo Iacob Pater noster benedixit filiis suis, et quod haereditate acceperat ab Isaac, ut ille ab Abraham, cui Deus ipse dederat, ut aperiret portas nominis Adonai, et peteret inde quicquid eius indigentia posceret, et omnium reliquorum filiorum Mundi. Tradita ergo Abrahamo est haec Piscina. Et hoc est mysterium, quod continetur illis verbis: Benedicam tibi, erisque Benedictio, vel Piscina, non enim dixit: erisque Meburach, idest [sic] Benedictus, sed eris Beracha, Benedictio, vel Piscina: ac si diceret, ex ipsa Piscina tibi traditur: sume prout volueris: non est quod ego tibi benedicam: Ego do tibi potestatem accipienda quicquid volueris, et dandi omnibus filiis hominum. Et hoc est: Et benedicentur in te omnes Tribus terrae; ac si diceret: quicumque voluerit haurire de hac Piscina, non poterit sine te; quia tibi tradita est, tua est. Propterea Rabbini nostri dixerunt, primum, qui vocavit Deum Adonai, fuisse Abrahamum, quando dixit: Domine Deus, quid dabis mihi: Gen. 15. Ex Abrahamo id haereditate consecutus est Isaac. Et hoc est, quod dicitur Gen. 25. Et factum est, post mortem Abrahami, benedixit Deus Isaac filio eius. Pro hac Piscina, seu Benedictione contendebant Esau, et Iacob. Et haec sunt Primogenita, quae Iacobem ab Esau, et rursus Isaac eam venditionem confirmavit, cum missit eum in Mesopotamiam. Hoc illud est; Surge, abi, et Deus Omnipotens benedicat tibi, et det tibi benedictionem Abraham patris tui tibi, et semini tuo tecum. Ecce attributa est Piscina haec in haereditatem Iacob, et semini eius tantum. Et cum Iacob ad vitae exitum pervenisset, aperuit Piscinam hanc duodecim Tribubus, ut singulae illae deinde acciperent partem Piscinae in haereditate,

Per quanto riguarda la ricezione della *Porta lucis* in area germanica, è da tener presente il caso del medico portoghese Rodrigo Castro (1550-1627), che recuperò il motivo delle corrispondenze tra macro e microcosmo contenute nell'*Isagoge* accennando al titolo latino del trattato di Gigaṭilla (conosciuto probabilmente tramite l'edizione di Pistorius).⁸¹ Di interesse è inoltre il caso di una lista compilata da Andreas Sennert (1606-1689),⁸² ebraista, docente di filosofia e, dal 1640, professore di lingue orientali presso l'università di Wittenberg. Nel panorama accademico protestante della metà del Seicento, il nome di Sennert diviene rilevante, specie se

legato agli sviluppi della moderna semitistica comparata.⁸³ Accanto a questo interesse, Sennert dedicò ampio spazio a temi cabbalistici nelle *Exercitationum philologicarum heptas altera* (1678), fornendo una tripartizione teorica della qabbalah in: 1) vera, divina e indubitabile; 2) umana (la qabbalah ebraica); falsa, superstiziosa e demoniaca.⁸⁴ L'impegno mostrato in questo campo, di natura puramente «accademica», è probabilmente da leggersi alla luce dell'autorità di Pico, di Reuchlin, di Galatino e dell'interesse da loro suscitato nelle accademie protestanti tedesche.⁸⁵ Il nome di Ricci compare nei *Bibliothecae Academiae Wittebergensis Publicae Li-*

et hoc est mysterium duodecim Patriarcharum. Et hoc est, quod locutus est eis Pater eorum, et benedixit eis, cuique iuxta benedictionem suam. Quid est iuxta benedictionem suam? Ne forte credaseum ex suo capite singulis divisisse benedictiones. Non sic, sed singuli partem illam acceperunt, quae ad ipsos pertinebat ex Piscina; non arbitrio, sed ut Piscina ipsa requirebat. Haec Gecatilia: quae involucra verborum si ad usitatum loquendi morem referrentur, et utiliora, et veriora essent, ac minus portentosa, et fabulosa. Da rilevare come la citazione vari lievemente rispetto al testo dell'*editio princeps* (1516) e a quello del 1541 riprodotto nell'*Ars Cabalistica*: cfr. P. RICCI, *Portae lucis* (1516), fol. Bi^r; ed. Pistorius, fol. 144. Non è dunque da escludere che si tratti di una traduzione di Sgambati. Interessante notare come Sgambati recuperi probabilmente da Ricci il termine «mysterium» per indicare il segreto cabbalistico (*sod*), così come riproduca, a partire da Agrippa, l'*Alphabetum Transitus fluvii* (fol. 35) già riportato nel trattato *De occulta philosophia* e nella grammatica ebraico-latina di De Balmes, il *Miqneh Avram* (Venetiis: 1523). Cfr. S. CAMPANINI, *The Quest for the Holiest Alphabet in the Renaissance*, in N. VIDRO, I. ZWIEP, J. OLSZOWY-SCHLANGER (eds.), *A Universal Art. Hebrew Grammar Across Disciplines and Faiths*, Brill, Leiden, Boston 2014, pp. 196-245; F. BUZZETTA, *Il simbolismo della 'scrittura ad occhi' nel Liber misteriorum venerabilium (Shimmushei TORah). Aspetti di un peculiare retaggio della magia ebraica medievale*, in «Aries» 14, 2 (2014), pp. 129-164.

⁸¹ R. DE CASTRO, *Medicus politicus sive de officiis medico-politicis tractatus*, (Hamburgi: 1614), fol. 229. In proposito, cfr. D.B. RUDERMAN, *Giudaismo tra scienza e fede. La crisi della prima età moderna*, Genova, Ecig, 1999 (ed. or. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, London 1995), pp. 347-349 n. 84.

⁸² G. VELTRI, *Academic debates on the Jews in Wittenberg: the Protestant literature on rituals, the 'Dissertationes' and the writings of the Hebraists Theodor Dassow and Andreas Sennert*, in «European Journal of Jewish Studies» 6,1 (2012), pp. 123-146.

⁸³ M. TROST, A. SENNERT, *Acceßit huic item Editioni in fine Praeter Appendicem de literis Mosche vecaleb Hypotyposis harmonica Linguarum Orient: Chaldaeae Syrae Arabicaeque cum matre Ebraea* (Wittebergae: 1653). Cfr. VELTRI, *ibidem*, p. 132. Per un antecedente fondamentale all'opera di Sennert, rintracciabile nelle *Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, una cum Aethyopicae atque Arabicae collazione* (Parisiis: 1554) di Angelo Canini, cfr. R. CONTINI, *I primordi della linguistica semitica comparata nell'Europa rinascimentale: le Institutiones di Angelo Canini (1554)*, in «Annali di Ca' Foscari» XXXIII 3 (1994), pp. 39-56: 51-52; ID., *Gli inizi della linguistica siriana*, pp. 15-30.

⁸⁴ A. SENNERT, *Exercitationum philologicarum heptas altera: quarum I. De Div. Nom. Elohim. add: Mantissa de Jehovah; II. De MasOrah; III. De Cabalah; IV. De Musica Ebraeor.; V. De Scholis, studiis, &c. &c. eorundem.; VI. De Mendis Codicum Apographorum V. Intr. Ebr. hodiernor.; VII. De Sceptro Judah, &c. ex Genes. c. XLIX. comm. 10, Cui additur Hierographicum Sinaicum Kircher &c. &c.* (Wittenberg: 1678) [<http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/titleinfo/5474593>]. Cfr. G. VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden - Boston 2009, p. 23.

⁸⁵ Cfr. ad es. *ivi*, foll. 28, 84 e soprattutto fol. 8: «Interim, si quid dicendum forte, et in Aeternitatis fastigium quoddam collocandae Literae, cum Jac. Saliano annal. eccles. tom. I. dicitur mollius utcunq: Aeternas esse literas, quia earum aeter-

bri,⁸⁶ accanto ad altri autori e titoli, tra i quali figurano il *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus* e i *Rudimenta linguae Coptae* di Athanasius Kircher, il *Lexicon Chaldaicum et Syriacum* di Johannes Buxtorf il Giovane, il *Peculium Abrae* di Avraham de Balmes e numerosi libri in difesa di Reuchlin. Di Ricci vengono riportati: la traduzione del *Sefer Ša'are Oraḥ* («Porta Lucis»), i *Sexcenta et tredecim [sic] Mosaicae sanctionis Edicta*; la *Disputatio Philosophica, Prophetica, et Talmudistica*; il breve *In Cabalistarum eruditionem Isagoge* e, infine, il *De novem doctrinarum Ordinibus 1515*.

A questo punto, restano da spiegare le ragioni che spinsero Ricci alla traduzione del trattato di Gīqatilla. Considerata la destinazione editoriale e, quindi, il tipo di pubblico (cristiano) al quale il lavoro di Ricci intendeva rivolgersi, il carattere introduttivo del *Sefer Ša'are Oraḥ* (d'altronde riflesso nell'intento didattico dell'*Isagoge*) giocò sicuramente un ruolo decisivo. A questo motivo deve aggiungersi la presenza di un albero sefirotico, sia nella struttura letteraria sia nel contenuto dell'opera di Gīqatilla: elemento senza dubbio di interesse per Ricci,

considerata la decisione di riprodurre l'immagine, per la prima volta a stampa, sul frontespizio (nonché di ripeterla, in forma schematica, all'interno dell'opera).

Occorre, infine, considerare come la teorizzazione della qabalah di Ricci, pur trattandosi della proposta di un convertito, fosse stata in buona parte costruita sulla base di materiali di provenienza autenticamente ebraica. Tra questi, il *Moreh ha-Nevukim* di Mosè Maimonide, il *Peruš 'al ha-TOrāh* di Menaḥem Recanati, l'anonimo trattato *Ma'areket ha-Elohut* e, naturalmente, il *Sefer Ša'are Oraḥ*. Si trattava dunque di una impresa analoga, sotto alcuni aspetti, al progetto di Reuchlin. Pur non potendo offrire una risposta definitiva, tali aspetti sono, a nostro avviso, ineludibili, per chi intenda esaminare la scelta iconografica di Scholem nella *Bibliographia kabbalistica*. Traccia di un più ampio messaggio che tuttora attende di essere decodificato.

Margherita Mantovani
 Università di Roma La Sapienza
 e-mail: margherita.mantovani@uniroma1.it

na fuit scientia apud Deum aeternum et ab aeterno. Hoc enim forte modo aeternae illae fuerint, alio nullo. Facessat id vero commenti Judaeorum, et in specie *Cabbalistarum*, qui tradunt: *Legem divinam et ipsam exscriptam jam extitisse ante conditum mundum a Deo, Literis igneis fuscis, super dorsum ignis candidi, referente magno Capnione illo, de art. Cabbal. lib. III*».

⁸⁶ A. SENNERT, *Bibliothecae Academiae Witteber-*

gensis Publicae, Librorum qua (1.) Theologicorum (2.) Iuridicorum (3.) Medicorum (4.) Philosophicorum (5.) Historicorum (6.) Orientalium (7.) & qui noviter huic de Anno LXXII. accesserunt, e Veteribus recentioribusq[ue], &c. Extantiores Classicique fere, Usui Academico eidemq[ue] privato publicoq[ue] exhibiti (Wittebergae: 1678), I, fol. 41 [<http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/titleinfo/691932>].

SUMMARY

The paper pays attention to the *editio princeps* of the kabbalistic treatise *Portae Lucis* (Augustae 1516) and to the first print of a sefirotic tree, which was included in its frontispiece. The book constitutes the Latin translation of the *Sefer Ša'are Orah* (Book of the Gates of Light), a work on Jewish mysticism probably composed around 1290 in Castile and attributed to Rabi Yosef Giqaṭilla (ca. 1248 - ca. 1325). It is generally agreed, today, that Paolo Ricci (d. 1541), the translator, was a Jewish convert and that he was very close to the Aristotelian tradition of the University of Padua. It is perhaps less known the significance of Ricci's Latin translation of the *Sefer Ša'are orah* to reconstruct his own view, mainly rooted on Kabbalistic doctrines and Aristotelian thought. A brief example might clarify this concept, i.e. the main assumption contained in his *In Cabbalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (first edition: 1509), an introductory work where the Kabbalah is described as a tool capable to produce the unification with the Agent Intellect. The last part of the paper seeks to reconstruct the reception of the Latin text and the fame of its frontispiece (1516), with particular focus to the responses offered by the Jesuit and the Protestant worlds between the 16th and 17th centuries, as well as to the interest which Scholem showed.

KEYWORDS: Paolo Ricci; Latin version of *Ša'are Orah*; Christian Interpretations of Kabbalistic doctrines.

